

el respaldo externo, testimonial, de los obispos y sacerdotes católicos del Japón, el A. muestra que el zen no sirve ni como simple psicotecnia capaz de facilitar y mejorar la meditación cristiana. Pues, bien aplicados y vividos, son más eficaces los distintos modos de la oración cristiana. Y el A. hace bien en seguir a maestros como Ruysbroeck, Sta. Teresa de Jesús, S. Juan de la Cruz. En cambio considero poco matizada su afirmación que presenta el budismo como «prácticamente siempre panteísta e incluso ateo, nihilista» (p. 18). Hubiera sido muy conveniente un capítulo previo que expusiera el trasfondo budista del zen con su pancosmismo, desacralización o secularización tan radical del panteísmo (más exactamente panenteísmo) hindú, matriz del budismo, que éste es la «única religión» considerada y llamada «atea» no sin razón si se entiende «la religión» y la «divinidad» en su acepción generalizada. Por eso lo que para los no iniciados en el conocimiento del budismo y del zen puede parecer un dato a favor de la aceptación de la psicotecnia zenista por parte de los cristianos, a saber, que en el zen no figura Dios ni dioses, es —junto con la creencia en la reencarnación de las almas— uno de los mayores riesgos de contagio.

Si se tienen en cuenta a los destinatarios del libro, acierta el A. cuando expone el zen de la secta Rinzaï, propagada en Europa no sin éxito por Suzuki, no el de la secta Soto a pesar de ser ésta la más extendida e influyente en Japón. Pues ésta es prácticamente desconocida en Europa por no haber tenido un Suzuki.

El hombre es una persona. Por lo mismo no le pueden satisfacer del todo ni la técnica —occidental— ni la psicotecnia —oriental—. Con palabras de Karol Woytila, antes de ser Papa, citadas por el A. (p. 17), «sólo las personas pueden llenar a la persona», en último término la persona divina del Dios-Hombre, Jesucristo, y las divinas personas del Dios Uno y Trino. Lo confirma la fascinación ejercida por los recursos psicotécnicos orientales en los occidentales ahítos de la técnica «cosificadora» al mismo tiempo que proclama la urgencia —tan expresivamente detectada por J. Torello (p. 11)— de directores de almas o guías expertos en humanidad y experimentados en la *cognitio Dei experimentalis*.

M. Guerra

Walter KASPER, *El Dios de Jesucristo*, (traducción por Manuel Olasagasti del original alemán *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982), Ed. Sígueme, Salamanca 1985, 383 pp., 13,5 × 21,5.

Profesor de Teología dogmática en la Universidad de Tubinga desde

1970, Kasper es bien conocido en el mundo teológico europeo por su actividad científica, formalmente comenzada en Münster (1964) y reflejada en numerosas obras, entre las que se cuentan *Fe e Historia* (1970), *Introducción a la fe* (1972) y *Jesús, el Cristo* (1974). Ha editado muy recientemente un volumen de artículos publicados desde 1970, bajo el título de *Theologie und Kirche*. Ha colaborado en la redacción del catecismo católico para adultos, publicado por la Conferencia episcopal alemana en 1985. En 1984 fue nombrado por el Papa Juan Pablo II para ocupar la Secretaría General del Sínodo Extraordinario de obispos. Tiene actualmente 54 años.

La presente obra, que ha sido recibida con notable interés en los ambientes teológicos, constituye un tratado sistemático sobre Dios. Se compone de *tres partes*. La *primera*, bajo el título «La cuestión de Dios, hoy» (pp. 11-138), agrupa cinco temas que forman, para el Autor, la base general del tratado: 1. Dios como problema; 2. La negación del Dios en el ateísmo moderno; 3. La aporía de la teología frente al ateísmo; 4. Experiencia de Dios y conocimiento de Dios; y 5. Conocimiento de Dios en la fe.

La *parte segunda* trata del «mensaje sobre el Dios de Jesucristo» (pp. 159-264) y está expuesta de modo trinitario según la estructura del Símbolo de la fe: Dios, Padre Todopoderoso (pp. 161-186); Jesucristo, hijo de Dios (pp. 187-229); y el Espíritu Santo, Señor y Vivificador (pp. 231-264).

La *tercera parte* es una exposición sistemática del misterio trinitario de Dios (pp. 265-367), que se divide en dos grandes secciones: 1. Bases de la doctrina trinitaria; y 2. Formación de la doctrina trinitaria: El punto de partida; conceptos fundamentales de la doctrina trinitaria; comprensión sistemática de la doctrina trinitaria.

Este libro es uno de los escasos manuales teológicos sobre Dios que se han escrito después del Concilio Vaticano II. En este marco bibliográfico, que indica una cierta crisis o al menos serias vacilaciones de método y contenido en el Tratado sobre Dios, se inscribe la obra de Walter Kasper, que aparece con la ambiciosa intención de dirimir cuestiones metodológicas y efectuar una renovación. Publicado en 1982, es ahora prácticamente el último manual destacado sobre la materia, redactado por un teólogo católico.

Aunque el Autor no lo dice expresamente, su libro pretende cubrir en lo posible los tres objetivos que él asigna a la labor teológica y que ha tenido ocasión de exponer en otros escritos. Según Kasper, la teología debe hacerse en conexión con la tradición de la Iglesia, ha de tener en cuenta la experiencia y las cuestiones que le plantea la fe cristiana el *hom-*

*bre moderno*, y debe satisfacer, en tercer lugar, los requisitos de ortodoxia que el Magisterio eclesiástico representa y tiene derecho a exigir.

El lector podrá apreciar que, a lo largo de la obra, Kasper intenta reflejar esta triple perspectiva, en una búsqueda de equilibrio que es uno de los principales objetivos del manual. El respeto a la Tradición se manifiesta en la relativa frecuencia con la que aparecen citas de Santo Tomás de Aquino y referencias a su pensamiento, aunque no es ésta la fuente principal del pensamiento de Kasper. La mención que se hace de diversos lugares de sus obras sirve al Autor para indicar la importancia de un tema o de un enfoque, o para reforzar una idea, una vez expuesta según las perspectivas y metodología del manual. En ocasiones se reinterpretan los textos de Santo Tomás en función de las tesis que Kasper expone como propias o como derivadas de autores modernos.

Las verdaderas fuentes del pensamiento que vertebra el manual, no son fáciles de determinar siempre con claridad. Pero las influencias importantes que se detectan en la obra, derivan a mi juicio de otros campos filosóficos y teológicos. Pueden mencionarse *dos* por lo menos.

El libro pretende ofrecer una noción de Dios y en este sentido el Autor considera seriamente el en-sí y para-sí del Dios Vivo de la Revelación y no sólo el Dios para-nosotros, que es un reduccionismo muy frecuente entre los protestantes y algunos ensayos católicos modernos. Kasper fundamenta y expone su concepción de Dios —es decir, formaliza los datos de la Sagrada Escritura— con ayuda de una filosofía de la libertad, que *parece* derivar del idealismo alemán, leído a través de los teólogos católicos de la escuela de Tubinga, especialmente de J. E. Kuhn.

Para las relaciones entre teología y antropología y la averiguación de cómo se refleja y determina en el hombre la cuestión de Dios, el Autor utiliza la antropología transcendental de Karl Rahner, si bien intenta hacer de ella un uso selectivo y fragmentario. Es consciente del peligro de entender a Dios —en base al sistema de Rahner— como mera interpretación de la transcendencia del hombre. Por eso suele reelaborar y matizar los elementos que emplea y llevarlos hacia una síntesis personal en la que los puntos básicos de la Fe queden protegidos. En cualquier caso, es evidente que las posiciones filosóficas de fondo no son aquí las de la filosofía perenne, aunque hay que advertir que Kasper quiere actuar en base a un pensamiento realista y atento al ser de las cosas, y que tiene en todo momento la intención de sortear el idealismo y el positivismo moderno así como las diversas formas de subjetivismo.

La preocupación de conectar con el *hombre moderno* a la hora de

hacer teología, es un aspecto encomiable de la labor teológica, puesto que la teología es uno de los cauces importantes para la relación entre la Iglesia y el mundo, y para impregnar la cultura con sentido cristiano. El Autor abusa, no obstante, de la expresión *hombre moderno*, que se convierte casi en una categoría teológica. El hombre moderno es para Kasper «el hombre medio de finales del siglo XX» (p. 18). Muchos se preguntan hoy en qué medida existe este hombre moderno. Pero en todo caso, vale la pregunta de si existe en medida suficiente para mediatizar y condicionar la construcción y presentación de un tratado teológico.

Una observación correlativa a ésta, es la insistencia del Autor en el ateísmo, presentado como principal reto doctrinal y pastoral para la Iglesia. Este planteamiento tiene mucho a su favor y encierra una gran verdad. Pero al exponerse metodológicamente la doctrina sobre Dios en función de este reto, se limitan de hecho los contenidos y enfoques de algunos temas que escapan a la crisis histórica del momento actual o no guardan relación directa con ella.

Antes de entrar en la valoración de puntos concretos hay que decir que el estilo y lenguaje tienden a la claridad, dado que la obra está construida con rigor y el Autor trata de hacerse entender. Pero los contenidos son densos, porque Kasper tiene que resumir formalmente en pocas líneas cuestiones complejas y dirimir un tema en breves palabras. Otras veces se presenta por el Autor un punto de vista o una reinterpretación propios que no siempre son inteligibles. El lector puede tener entonces la impresión de que se dan por supuesto pasos determinados del razonamiento o de que se le ofrece una opinión poco elaborada. La explicación se encuentra parcialmente en el hecho ya aludido de que casi todas las aseveraciones del Autor se hacen en un contexto filosófico que no siempre es fácil de captar, y en la oscilación entre las exigencias de un manual científico y las de un libro de texto para estudiantes de teología, doble campo que Kasper quiere cubrir simultáneamente. Tampoco hay que descartar la formulación meramente hipotética y como de pasada de algunas ideas.

El libro contiene méritos y aciertos indudables. Debe citarse ante todo la preocupación metafísica que lleva al Autor a considerar la cuestión del ser como el único horizonte adecuado para examinar la cuestión de Dios (cfr. pp. 26, 65, 88). En este sentido la obra de Kasper constituye una reacción contra la influencia del puro biblicismo y de brotes irracionistas antiguos y modernos en la teología.

La *primera parte* del libro es de hecho una defensa y busca una rehabilitación de la teología natural. Vamos ahora a comentarla.

De los cinco temas en que se divide, el primero está dedicado al planteamiento del problema de Dios. El Autor estima que el primer artículo del Símbolo de la fe —*Credo in unum Deum*— «es el principio fundamental de todo el Credo, (porque) contiene implícitamente toda la fe cristiana» (p. 13). Dios es, por tanto, el «único tema de la teología y el que confiere unidad a ésta».

Se trata, entonces, de establecer en primer lugar la noción preliminar (Vorbegriff) de Dios. Piensa que «no existe un conocimiento sin presupuestos» y que «en teología es preciso comenzar indagando lo que las religiones y la tradición teológica han entendido por Dios» (p. 14). A continuación se refiere principalmente a las descripciones de Tomás de Aquino, Anselmo de Canterbury, Lutero, Ebeling y Rahner, para concluir que «todas estas definiciones, en medio de su diversidad, muestran una cosa: que la palabra *Dios*, tal como se ha entendido en la tradición, no es la respuesta a un problema entre otros muchos... *Dios constituye una respuesta que abarca y trasciende toda otra respuesta*» (pp. 15-16).

W. Kasper adopta una postura equilibrada acerca de la influencia del pensamiento griego en la formulación de la fe cristiana (cfr. p. 97) e insiste felizmente en la racionalidad de esta fe y de la teología que trabaja y medita sobre el dato revelado (cfr. pp. 92, 95, 104). En este marco de afirmaciones básicas se sitúa sobre todo la rehabilitación de la *teología natural* (p.89 y ss.), aunque esta noción se ve sometida por el Autor a una reinterpretación de cierta envergadura.

El segundo tema de la primera parte, *La negación de Dios en el ateísmo moderno*, es una excelente descripción y probablemente una de las secciones más logradas. Esta observación puede elevarse a ley general en la obra, en el sentido de que las secciones descriptivas se hallan mejor construidas y acabadas que las valorativas y conclusivas. La enumeración de las causas del ateísmo reviste bastante interés. A éste se añade un cuarto tema dedicado a *La aporía de la Teología frente al ateísmo*, donde desde un punto de vista quizás excesivamente centroeuropeo se concede a la del ateísmo un papel central en la construcción del discurso Teológico.

Un principio fundamental de la obra es la idea de que la respuesta a la cuestión moderna de Dios y al desafío del ateísmo contemporáneo, es la confesión trinitaria del Dios predicado por Jesucristo. Mostrarlo adecuadamente es, para el Autor, la tarea central de la teología cristiana, que no vendría principalmente a solucionar la cuestión de Dios, sino a tratar más bien de comprender el misterio divino en tanto que misterio. Debe

ser una teología que presuponga, sin embargo, la actualmente preterida cuestión metafísica del ser y que la tenga siempre a la vista.

La exposición del tema cuarto de la primera parte, dedicado a la experiencia religiosa y conocimiento de Dios, es correcta y sugerente, aunque la noción de analogía que se utiliza resulta trasmutada, (p. 123) porque se extrae del contexto de una filosofía del ser y se traslada a una filosofía de la libertad. Pero cabe preguntarse si la analogía de la que se habla es todavía la *analogía* que permite un lenguaje sobre Dios, libre de subjetivismo. Es evidente en cualquier caso que un alumno no comprenderá bien lo que lee en estas páginas y no podrá saber qué se entiende por analogía en el lenguaje magisterial y teológico corriente.

El último tema de esta primera parte, se dedica al conocimiento de Dios en la fe. Las explicaciones sobre la noción de Revelación (p. 150) son algo ambiguas. Tal vez deba buscarse la causa en lo concentrado de la exposición. El Autor usa la terminología conocida y ofrece una idea formalmente clásica. Pero trata a continuación de escapar al reproche crítico moderno de heteronomía y comenta la noción en términos que la aproximan un tanto a la idea de Revelación como autocomprensión del hombre. Dice Kasper: «la revelación no se produce como algo constatable objetivamente, que en un segundo momento es conocido en la fe».

Por otra parte, cuando se presenta a Dios como el Dios oculto, el Autor se apoya exclusivamente en la concepción de *misterio* avanzada por Rahner y en la idea del hombre, como ser para el misterio. Rahner habla de una correlación entre conocimiento del hombre y ser de Dios, que es aceptada básicamente por Kasper. Pero esta tesis implica, en principio, la afirmación de que es posible tener una experiencia directa de Dios mediante una especie de intuición intelectual (es el camino elegido por Rahner para superar el agnosticismo kantiano), lo cual parece contradecir algunas observaciones del Autor, formuladas al tratar de la experiencia religiosa.

La influencia del pensamiento de K. Rahner, en toda esta primera parte, resulta importante. Se advierte una recepción crítica por parte del A., aunque en algunos momentos, esa crítica no sea suficientemente radical y en consecuencia, se produzcan problemas de coherencia.

Kasper efectúa una breve pero certera crítica de la idea de K. Rahner, de que la experiencia implícita de Dios se produce con necesidad transcendental en todo acto intelectual e incluso en el acto de negación de Dios (ver resumen en pp. anteriores). Según Rahner, el ateísmo puede ser, a veces, fe en Dios encubierta. Kasper rechaza esta tesis, pero concede

probabilidad a la tesis simétrica de que el teísmo puede ser en realidad un ateísmo encubierto. No es, sin embargo, un punto en el que insista. Lo ve sólo como una consecuencia posible de no poder «abarcar a Dios en un concepto» (p. 25) y empeñarse en hacerlo.

Con todo, las tesis más objetables del libro se encuentran relacionadas precisamente con la síntesis que intenta hacer entre la antropología transcendental de Rahner y la filosofía de la libertad tal como el Autor la concibe. Así, por ejemplo, Kasper interpreta el dogma del Concilio Vaticano I sobre la cognoscibilidad natural de Dios por la razón humana, como referido sólo a la condición de posibilidad que está implícita en la fe (p. 93). Es decir, el Concilio hablaría sólo de la apertura radical de la razón a Dios (proposición teológica transcendental) y no de si determinadas personas concretas han llegado o pueden llegar al conocimiento de Dios por vía natural. Obviamente se trata de una interpretación muy discutible, que hace alguna violencia a las afirmaciones conciliares en el marco de una teoría posterior.

El Autor procura continuamente, no dejar aislado el concepto de *naturaleza* y lo acerca bien a la *gracia* (p. 97), bien a la *historia* (p. 100). Tiene razón, en el sentido de que la *naturaleza* no se opone a la gracia ni es un sector de la realidad que pueda considerarse independiente, estático, perfecto y cerrado en sí mismo. Pero hecho este planteamiento, se dice a continuación que la naturaleza abarca el espíritu y la libertad, afirmación cuyo significado preciso se escapa. Acto seguido leemos, sin embargo, que el espíritu y la libertad son precisamente «los presupuestos transcendentales de la fe y de la gracia» (p. 100), que es un principio crucial y bastante discutido en la teología rahneriana.

Rahner reaparece de nuevo en la p. 142, donde, como coronación del argumento ontológico —que es rehabilitado totalmente por Kasper—, se presenta al hombre de hecho como «oyente de la palabra». Es precisamente la recepción de esta noción de hombre lo que, a mi juicio, permite a Kasper defender el argumento ontológico, si bien la exposición es bastante oscura.

La 2ª parte de la obra contiene, en realidad, tres tratados teológicos en miniatura, correspondientes a cada una de las tres personas divinas.

La tesis más importante de la sección dedicada a Dios, Padre Todopoderoso, es la definición de Dios como *libertad perfecta*, que es uno de los principios básicos de la filosofía presente en todo el libro. Si bien este modelo categorial para pensar en el ser divino tiene cierto origen en la filosofía kantiana y el pensamiento de Fichte, puede decirse que el Autor lo li-



bera de sus hipotecas y condicionamientos sistemáticos iniciales, al menos en el sentido de que Dios, libertad perfecta, no es entendido como postulado de una unidad de libertad y naturaleza ni como orden moral universal.

Dado, sin embargo, que esta noción de Dios no permite usar la *via eminentiae* para extraer las propiedades ontológicas aplicables al ser divino, Dios no puede ser concebido como el ser mayor, o la sustancia infinita, o la causa primera, etc. Es decir, el Autor se cierra deliberadamente la posibilidad de elaborar y presentar la doctrina sobre los *atributos divinos*, que no son tratados en ninguna parte del libro.

Aunque el Autor dice presentar una síntesis entre la concepción de Dios como *ipsum esse subsistens* —que no rechaza en ningún momento— y Dios libertad perfecta, se limita en realidad a presentar ambas nociones una detrás de la otra, en una cierta yuxtaposición.

La sección dedicada a Jesucristo ofrece un buen resumen de la cristología. Es objetable que la exposición se haga como una respuesta a la cuestión del mal, dado que Cristo es mucho más que una respuesta divina al infortunio humano. Pero la limitación del enfoque no priva de sus valores al conjunto. La cristología kenótica expuesta al final, es correlativa al modo inicial de plantear el tema de la sección. El adjetivo *kenótico* no se toma en su sentido preciso de *vaciamiento* de la divinidad, lo cual salva de ambigüedad las afirmaciones que se hacen. El Autor no renuncia a presentar antes la cristología del logos y a destacar los méritos del pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

La Sección dedicada al Espíritu Santo está escrita con vigor de forma y corrección de fondo. Solamente resulta algo vago el uso que hace Kasper de las nociones de gracia creada e increada. Después de distanciarse de la noción de la gracia como realidad creada, la tiene en cuenta en la explicación que ofrece sobre la gracia increada y su operación.

La parte tercera se ocupa de *la Trinidad*. Presenta algunos pasajes oscuros y en ocasiones no se siguen del todo bien los razonamientos. Tal vez, el conjunto se encuentra poco elaborado. A pesar de todo puede decirse que las posiciones adoptadas en los diferentes temas son sugerentes. Al abordar la cuestión de las relaciones entre trinidad económica y trinidad ontológica o inmanente, se separa de K. Rahner, así como en la noción de persona.

La opción de comenzar la exposición por las misiones en vez de hacerlo con las procesiones, resulta convincente y no perjudica el desarrollo del tema.



Se insiste al final en la idea de que la doctrina trinitaria cristiana, como única forma posible de monoteísmo, es la única respuesta válida al ateísmo moderno. Pero no se aprecia bien del todo, dónde se halla la novedad de esta afirmación, porque no se demuestra en realidad cómo se hace frente con ella al ateísmo de un modo radical y eficaz.

Puede decirse, en suma, que Kasper ha escrito un libro importante lleno de sugerencias, aunque no siempre consigue despejar en el lector todos los interrogantes que plantea o sugiere. El hecho de que la exposición se conduzca simultáneamente a un nivel docente, en el que se transmiten contenidos al estudiante de teología, y a un nivel científico, con la intención de solucionar cuestiones metodológicas y de fondo que tiene planteadas hoy el tratado de Dios, hace al libro —además de otras consideraciones apuntadas más arriba— de difícil uso como manual ordinario, pero sin duda inaugura un nuevo y necesario capítulo en la historia de los tratados sobre Dios.

J. Morales

Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, (trad. de Fernando Carlos Vevia, Col. «Verdad e imagen»), Ed. Sígueme, Salamanca 1984, 522 pp., 21 x 13.

Eberhard Jüngel publicó *Gott als Goheimnis der Welt* en 1977. La obra tuvo amplio eco. Sólo un año después veía ya la luz, la tercera edición revisada. Las traducciones comenzaron pronto; así en 1982 apareció la italiana (*Dio, mistero del mondo*, Queriniana, Brescia); en 1983, la francesa (*Dieu mystère du monde*, Paris); en 1984, la española que ahora comentamos.

Se trata de una obra de lectura difícil, tanto en el original alemán, como igualmente —e incluso más en algunos momentos— en la versión castellana, demasiado literal a veces. Esa dificultad proviene, por lo demás, no sólo del lenguaje, sino también del método o estilo de pensamiento, de Jüngel más circular que lineal y, en bastantes ocasiones, complejo y abigarrado, evidenciando la existencia de una ambivalencia de fondo que no se consigue superar. Es, en todo caso, un libro importante, pues Jüngel se enfrenta con la cuestión clave de toda teología —cómo pensar y hablar acerca de Dios— y ello en diálogo personal y vivido no sólo con el pensamiento moderno, sino también, en cierto grado, con la tradición teológica clásica.